

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 37, 2006.

EL PENSAMIENTO COMO LUGAR DE CONVIVENCIA EN EL PASADO

Joaquín Lomba Fuentes. Universidad de Zaragoza

Resumen: El objeto de este trabajo es mostrar la historia de la cultura y filosofía de las distintas culturas, sobre todo judía, cristiana, musulmana y judía, con los distintos momentos de encuentro, desencuentro e influencias mutuas a través de la historia. Un importante aspecto de esta historia es el influjo que tuvieron las filosofías judía y musulmana para la construcción de la Europa moderna. La conclusión de todo ello es la obligación del hombre actual de entender este influjo y estas distintas culturas y filosofías desde dentro, aceptarlas tal como son, sin prejuicios nos llevarán a una nueva concepción de hombre y de cultura, y una a una convivencia y paz universal.

Abstract: The purpose of this work is to explain the history of intellectual culture and philosophy of some cultures, specially jewish, christian and muslim with their mutual influences and controversies. An important point of view of this history is the influence of jewish and muslim philosophy in order to make the Modern European culture. The conclusion of this exposition is the duty to understand this influence and accept all these various cultures and philosophies such as they are, without bias against them. It will lead us to a new idea of man, of culture, and to the universal coexistence and peace.

Quisiera con estas breves líneas, rendir un sentido y cariñoso homenaje al bueno y antiguo amigo que nos ha dejado, Vicente Gorka. Unas reflexiones sobre la convivencia en el pensamiento creo que es lo más adecuado para su memoria.

Y lo voy a intentar, como historiador del pensamiento musulmán y judío medievales, apuntando brevemente algunas ideas que, sacadas del pasado, nos enseñen a hallar hoy la paz y la convivencia entre los pertenecientes a las tres culturas y religiones, cristiana, musulmana y judía, en el terreno del pensamiento, siempre y cuando ese pensamiento se entienda como la expresión teórica, intelectualizada y culta, de la vida real y cotidiana, individual y social de los hombres normales que aman, esperan, trabajan y luchan por ser felices.

Para empezar quiero subrayar un fenómeno absolutamente asombroso que se da entre el siglo I y X, en el rincón oriental del Mediterráneo, en Egipto, Siria y Persia, sobre todo. Las tres grandes religiones monoteístas, conforme van apareciendo en el horizonte de la historia, se lanzan a asimilar todo el saber filosófico y científico de Grecia y del helenismo. Y no solo de éste sino del gran saber de la India, Persia, China. Así, surge, por un lado, toda una pléyade de pensadores judíos y cristianos que leen directamente en griego y asimilan en su teología las obras, sobre todo, de Platón y de la posterior Academia. Por otro, en Nisibin, Edesa y Gundisapur, ya desde el siglo V empiezan en particular los cristianos nestorianos persas a traducir del griego al siríaco todo el acervo científico y filosófico de Grecia, apareciendo personajes como

Probo, Sergio de Rash Ayna y Juan el «obispo de los árabes» entre otros muchos. Y es en el siglo VIII, primero bajo los califas omeyas y luego, sobre todo, bajo los abbasíes, cuando se pasa todo el material que los musulmanes hallaron, del griego y del siríaco al árabe. Es en especial en Bagdad, llamada entonces madînat al-salâm «la ciudad de la paz», donde se crea la primera fábrica de papel y donde Harûn al-Rashîd funda la Bayt al-hikma, la «Casa de la sabiduría», con una biblioteca que sobrepasa el millón de volúmenes. Allí trabajan en el siglo X, con sueldo del Estado, personalidades como Hunayn ibn Ishâq y su hijo Ishaq ibn Hunayn. Todo ello sin contar con las aportaciones de la ciencia hindú y con ciertos aspectos del budismo que penetraron por el oriente de Persia y que también fueron asimilados sobre todo por la ascética y mística de las tres religiones.

El resultado fue la brillante floración, pocas veces vista en la historia, de ilustres pensadores que hicieron el enorme esfuerzo de crear un nuevo pensamiento surgido de la síntesis de sus creencias y de la filosofía griega. El primero de todos fue, en el siglo I, el judío Filón de Alejandría del que se decía que «No se sabe si Filón platoniza o Platón filoniza». Luego, del siglo II al VI, los Padres de la Iglesia cristiana de Alejandría, Clemente y Orígenes; los de Palestina, como Nemesio de Emesa; los de Capadocia, Basilio y los dos Gregorios de Nacianzo y de Nisa; los de Siria, Juan Crisóstomo, Máximo Confesor, Juan de Damasco y otros muchísimos más, aparte del gran *Corpus Dionisiacum* al que tanto deberá luego la mística y hermetismo posteriores. Dentro del judaísmo, después de Filón de Alejandría, en el siglo IX y X, al-Mukammis, Seadyah Gaon e Yishaq Israeli, y en el XII, Natanael al-Fayyumî y Abû-l-Barakât. Y en el Islam, desde el siglo IX al XI: al-Kindî, al-Fârâbî e Ibn Sîna o Avicena.

Este ingente movimiento creador de un nuevo pensamiento judío, cristiano y musulmán estaba movido por tres motivos. Primero, había que defender las respectivas creencias contra las otras dos religiones monoteístas y frente al mundo helenístico pagano, precisamente con las mismas armas que éste utilizaba, la filosofía griega. Segundo, la gran sabiduría religiosa que esencialmente era práctica y comprometida con la vida, necesitaba enriquecerse de una teoría y especulación que ayudasen a comprender y profundizar en los respectivos Libros Sagrados, a la vez que estuviera a la altura del ambiente sumamente culto que había dejado tras de sí Atenas y la helenizada Alejandría. En tercer lugar, se consideraba absurdo que Dios, Creador del maravilloso mundo que había puesto a los pies de las tres religiones, hubiera permitido que aquellas cumbres del saber, como eran Platón, Aristóteles, Hermes Trimegisto, Zenón etc. contradijeran la buena nueva que cada una de ellas aportaba. ¿Por qué no hacer, por tanto, la experiencia de traducir la práctica religiosa a teoría y vivir la fe desde el intelecto y la filosofía, puesto que «Verdad» no había más que una, la procedente del único Dios? Había un afán de unificación universal, de paz religioso-sapiencial que aunase religión y filosofía en forma de la gran «sapiencia», «hokmâ» y «hikma» identificándola con la «sofía» griega. De hecho, el gran esfuerzo que realizaron al-Kindî, al-Fârâbî y Avicena fue el de buscar la concordancia e identidad entre los pensamientos del «Divino Platón» y del científico Aristóteles. Por eso no hubo inconveniente alguno en identificar, en un primer momento, la sabiduría religiosa que

aportaban, con la «sofía» de los griegos que, ya entonces era conocida como «filosofía». Así, al comienzo, para los musulmanes y judíos, «falsafa» y «hikma» o «hokmá» fueron equivalentes, igual que lo fue para los cristianos «philosophia» y «sapientia». La concordia entre filosofía pagana y sabiduría religiosa se empezaba a construir con bases sumamente sólidas y empezaban a emerger sistemas auténticamente vigorosos y originales.

Sin embargo, latía detrás de aquella apoteosis un claro peligro: el de que el racionalismo filosófico griego invadiese, por un lado, el terreno de lo religioso erigiéndose por encima de lo que radicalmente es misterio y aceptación libre por la fe y, por otro, el que se redujese a Dios a un simple elemento mecánico del mundo que, como tal, dejase de ser un Dios auténtico y trascendente. Y no faltaron voces de alarma que lo alertaron en los tres frentes. Una de ellas fue la del musulmán persa al-Gazzâlî en el s. XII, que con su *Tahâfut al-falâsifa, Destrucción de los filósofos*, no es que negase la filosofía sino que simplemente la distinguió claramente de la opción religiosa: el racionalismo filosófico solamente servía para explicar científicamente algunas cosas de este mundo, pero no para llegar a Dios. Para eso, el camino estaba por encima de la razón, en un conocimiento más profundo que podía culminar en la intuición y vida mística. Fue el momento en que empezaron a separarse falsafa y hikma, filosofía y sabiduría, conocimiento racional y religioso y a perder prestigio la simple «filosofía» frente a la «sabiduría».

Y Occidente, convencido de que pensar y ser sabio es lo mismo que hacer filosofía, ha cometido el grave error histórico de afirmar en sus historias de la filosofía que fue en ese momento, en el de la *Destrucción de la filosofía* de al-Gazzâlî, cuando se terminó por completo la especulación en Oriente. Cosa a todas luces falsa pues lo único que ocurrió es que el Islam se dio cuenta de que el racionalismo aristotélico que empezaba a infiltrarse en la teología, derecho y vida intelectual se quedaba corto ante la profunda experiencia sapiencial que ofrecía la espiritualidad y cultura religiosa. El intento sincero y esforzado de traducir lo religioso a categorías filosóficas, de identificar sabiduría y filosofía había fracasado o estaba a punto de fracasar. Era falso, a todas luces, que filosofía no era lo mismo que sabiduría y pensamiento. En otras palabras, el hombre era algo más que «zóon logikón», «animal racional»: era una conciencia intuitiva, libre, esperanzada, amorosa, abierta al misterio, a lo que está más allá de la razón. Porque la historiografía occidental no ha querido darse cuenta de que, tras al-Gazzâlî, el pensamiento, la sabiduría siguieron, pero por otros derroteros mucho más ricos, como fueron, en los siglos XII y XIII, los de Suhrawardî, Shams ad-Dîn Shahrâzûrî y Qutb ad-Dîn Shîrâzî y, posteriormente, en el siglo XVI y XVII, en el llamado «Renacimiento Safavî», los dos grandes Mîr Dâmâd y Mûllâ Sadrâ Shîrâzî.

Tras el fenómeno al-Gazzâlî, la especulación filosófica continuó en Occidente, en la Península Ibérica musulmana, en al-Andalus, en Sefarad, donde se volvió a repetir el mismo fenómeno de Oriente: una rica lista de intelectuales primero neoplatónicos y luego aristotélicos que culminaron en el s. XII, con Ibn Rushd, Averroes, y con Maimónides entregaron un Aristóteles escuetamente racionalizado y depurado de todo platonismo, mucho más de lo que lo habían hecho al-Faârâbî y Avicena. Y de nuevo

el mismo error de interpretación histórica: según los historiadores europeos, con Averroes y Maimónides se agota de nuevo la filosofía musulmana y judía, sin darse cuenta de que ocurrió lo mismo que en Oriente. A Averroes sigue, a partir del s. XII, el gran maestro del sufismo universal, Ibn Arabî de Murcia y toda la saga de místicos y de shâdilîes, entre quienes se encuentran Ibn Sab`în, Abû-l-`Abbâs, Ibn al-`Abbâd, entre otros. Y lo mismo se diga del judaísmo en cuyo seno se entablan las disputas entre qabbalistas y racionalistas, entre maimonideanos y antimaimonideanos¹. De nuevo se va a dar muy pronto, ahora en Occidente, el divorcio entre razón y fe, entre experiencia religiosa y reflexión filosófica. Porque Averroes y Maimónides distinguen ya claramente entre ambos términos pero los armonizan. Sin embargo, en esa distinción están ya echados los fundamentos del divorcio y aun de la oposición. Por eso mismo, el racionalismo averroísta y aristotélico es recibido en Europa, primero con recelo y cruzado de anatemas y condenas papales, pero luego es canonizado en su forma de *Summa Theologica* de Tomás de Aquino y de Escolástica en los cuales todavía la filosofía y la teología, la razón y la fe van aunadas, copiando en eso la enseñanza de Averroes. Pero la semilla está echada y no tardará en dar sus frutos: Europa, Occidente, se erigirá como portadora de la gran verdad conseguida solamente con la razón filosófica, frente a la sabiduría religiosa que tildará de anticientífica, irracional y absurda. Pondrá como modelo a una Grecia en la cual se operó, dicen, el «milagro» de saltar del mito (y se identificará mito con religión) a la razón, cuando, en realidad, se trata también de una visión distorsionada del pensamiento, sabiduría y filosofía griegas. Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, la Stoa, el Pitagorismo, el Neoplatonismo, no son tan inventores y portadores de ese racionalismo puro sino que están cruzados también de arriba abajo de razón y metarrazón, de ciencia y de intuición, de mito y de pensamiento racional, como muy bien está mostrando gran parte de la moderna investigación.

Por añadidura, las historias occidentales, a la vista de la interpretación que dan al pensamiento islámico y judío, les asignan el raquítico y empobrecido papel de «simples transmisores» a Europa de la filosofía y ciencia griegas, sin darse cuenta, primero, de que la Grecia pasada por el Islam y judaísmo va enriquecida e incluso profundamente transformada con elementos propios, aparte de otras aportaciones que incorporan de la cultura y ciencia hindú, persa y extremo oriental. El pensamiento musulmán y judío no puede, en modo alguno, decirse que es copia, reproducción y pura transmisión del legado griego. Ello trae consigo el que en Europa, el obispo de Aleria Juan Andrea dei Bussi y sus seguidores humanistas, inventasen el término «Edad Media» que endosan tanto a cristianos como judíos y musulmanes, siendo así que solamente es aplicable (y con grandes reservas) a Europa pues el concepto de «Media» supone un espacio entre dos apoteosis: la Greco-latina y la Renacentista que recupera a aquella.

¹ Ver Lomba, J., *El Ebro puente de Europa, pensamiento musulmán y judío*, Mira Editores, Zaragoza, 2002, pp. 487-496. «Controversia racionalista en el pensamiento judeoespañol», en *El judaísmo, uno y diverso*, Universidad Castilla La Mancha, Cuenca, 2005. pp. 119-164. . *La raíz semítica de lo europeo*, AKAL, Madrid, 1997.

Lo cual está presuponiendo arbitrariamente que la cima del saber está en el supuesto racionalismo y cientismo griegos y no en otras dimensiones más profundas del hombre como son las que han señalado el judaísmo y el Islam. Ver así la historia es interpretarla bajo el punto de vista exclusivo de un «progreso» que parte de Grecia, prescindiendo de otros puntos de partida propios de otras culturas que surgen de otras fuentes completamente distintas y que también «progresan». En ese sentido, ni el Islam ni el judaísmo poseen esa «Edad Media» europea en que la historiografía occidental las incluye.

Y los errores históricos de Occidente no han parado ahí: ha interpretado con categorías y significado latinos términos que en el Islam y judaísmo tienen un contenido completamente distinto. Tal es el caso de «teología», «derecho», «política», «sabiduría», «ortodoxia», «heterodoxia» e incluso, de «religión» y «misterio» como ha ocurrido en un famoso y reciente libro en que se afirma sin más explicaciones que en el Corán «se ve con claridad el proceso de reducción de la Divina Revelación que en él se lleva a cabo» es decir, que el Islam, como han repetido muchos teólogos cristianos, carece de misterios, lo cual equivale a no entender una palabra de lo que es la religión del Profeta Muhammad.

Sin embargo, hay un nivel de convivencia sapiencial, intelectual y de pensamiento que sería injusto silenciar aunque se da de formas muy diversas: unas veces abiertamente y otras de modo solapado. Me refiero al trasvase de actitudes, conceptos, ideas y términos que se opera en algunos tratadistas ya no filosóficos y puramente racionalistas sino de espiritualidad práctica. Dos ejemplos: el judío andalusí Ibn Paqûda del siglo X, en su obra *Los deberes de los corazones*, además de componerlo en árabe, hace un amplio y abierto uso de todo el zuhd, ascética, y sufismo musulmanes e incluso de la gran enciclopedia shií *las Rasâ il ijwân al-safâ*, *Enciclopedia de los Hermanos de la pureza*, como han mostrado Vajda, Chouraqui y yo mismo en mi versión española de la obra². Y ello, sin el menor reparo y adaptándolo totalmente a la espiritualidad judía. Más aún: aduce ejemplos de varios ascetas musulmanes que le sirven de modelo de virtud e incluso cita una anécdota de los Evangelios apócrifos, además de aludir (sin nombrarlo) a un versículo del Evangelio de San Mateo. El otro es el de la influencia ejercida por obras como la que acabo de citar de Ibn Paqûda, así como el misticismo de Ibn Arabî y la espiritualidad shadilî sobre los iluminados, ascetas y místicos cristianos hasta llegar al propio Ignacio de Loyola³, Juan de la Cruz y Teresa de Jesús. Es un modelo de permeabilidad horizontal dentro de la vida espiritual práctica, lejos, por supuesto, de las relaciones teóricas y especulativas que voy tratando de la filosofía y la teología.

² Vajda, G. *La teología ascética de Bahya ibn Paqûda*, Madrid, 1950; Chouraqui, A., *Introduction aux Devoirs des coeurs*, Paris, 1950. Traducción al francés, con un estudio introductorio y prólogo de J. Maritain; *Ibn Paqûda. «Los deberes de los corazones»*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994.

³ Ver Lomba, J., «Espiritualidad y humanismo. Dos tesoros de la espiritualidad del pasado: Ibn Paqûda e Ignacio de Loyola», en *Humanismo para el siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 471-477.

Y volviendo, de nuevo, a este mismo nivel teórico, a pesar de todas las distorsiones expuestas, el pensamiento y filosofía islámicos han intentado en los últimos decenios volver a repetir la experiencia de asimilar la filosofía occidental e insertarla en la propia cultura, a vivir desde la filosofía de nuestro tiempo la religiosidad heredada del pasado, sobre todo tras el intento de actualización de la sharía a las exigencias del mundo moderno hecho por Yamâl ad-Dîn Afgânî fundador del movimiento renovador llamado de la «salafiyya» y su discípulo Muhammad Abdû, a finales del siglo pasado. Es el caso de Muhammad Iqbâl que quiere introducir el espiritualismo bergsoniano en el mutazilismo; el del evolucionismo de Sibli Sumayyil; el del historicismo diltheyano de Muhammad Tazirût; el del personalismo, sobre todo de Mounier, de Muhammad Azîz Lahbâbî; el del existencialismo de Abd al-Rahmân Badawî entre otros.

Sin duda que estos contactos pueden enriquecer en gran medida el pensamiento musulmán. Pero hasta cierto punto nada más y de forma muy superficial. Vienen muy a cuento las palabras del Prof. Seyyed Hossein Nasr que transcribo y hago propias, a pesar de la longitud de la cita⁴: «La filosofía europea se estudia, pues, en las universidades del mundo islámico en este marco heterogéneo [se aprende de forma dispersa y según la procedencia de los profesores cuando estudiaron en Europa, aparte de que se investigan corrientes y autores que ya han pasado de moda en Occidente]. A esto hay que añadir el olvido casi total, en los círculos educativos modernos, de la tradición intelectual islámica que ha moldeado el espíritu musulmán durante los últimos catorce siglos. No es extraño, pues, que haya una ruptura casi total entre la sociedad islámica y la recién formada clase educada, especialmente en cuestiones de filosofía. No existe un vínculo orgánico entre ambas, y la actividad intelectual y filosófica de esta clase, en vez de ser como una flor que ha nacido del suelo, se parece más a una planta que ha sido colocada artificialmente en el terreno, sin raíces y sin medios de nutrirse y sostenerse por sí misma, por lo cual se marchita y muere con el primer viento que sopla. No sólo no existe un nexo orgánico entre las nuevas ideas filosóficas y los ideales de la sociedad musulmana, sino que hay incluso una violenta oposición [...]. Pocos se dan cuenta de que no toda actividad es necesariamente un signo de verdadera vida, de que una muerte verdadera es mejor que una vida falsa, de que los musulmanes están dormidos sobre tesoros de sabiduría cuyo olvido en modo alguno los hace inexistentes».

Sin embargo, tras lo expuesto, creo que se abre un horizonte sumamente esperanzador de convivencia, de paz, de creatividad que nos compromete como intelectuales. Trataré de resumirlo muy brevemente en cinco propuestas⁵.

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Vida y pensamiento en el Islam*, Herder, Barcelona, 1985, p. 203. (George Allen & Unwin Ltd. Londres, 1981).

⁵ Puede verse un magnífico estudio sobre la situación de la ciencia y el pensamiento en el pasado islámico, su hundimiento posterior y lo que actualmente se está realizando para remontar la crisis, en Pervez Hoodbhoy en *El Islam y la ciencia*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1998. Ed. inglesa, 1991).

Primera: Es necesario profundizar en las propias raíces de cada una de las tres religiones y culturas, en los propios principios fundamentales de las mismas y con los métodos de pensamiento que son propios de cada una para construir sin complejos ni de superioridad ni de inferioridad una sabiduría propia con la que el hombre de esa cultura y religión se sienta más feliz y más ser humano en estos comienzos del siglo XXI. Mimetizar e injertar ideas y filosofías ajenas a la propia religiosidad conducirá al fracaso porque se ponen en juego culturas y pensamientos expresivos de dos mundos muy diferentes. Todo trasplante, si no cuenta con raíces que lo arraiguen y lo asimilen al nuevo organismo, como acabamos de oír a Hossein Nasr, está condenado al rechazo. Y el puro y escueto racionalismo científico de ideas claras y distintas cartesianas, por ejemplo, desnudo de otras dimensiones profundamente humanas, no puede ser injertado, sin más, en el seno de cosmovisiones radicalmente abiertas al misterio. Podrá ayudar a la vida tecnológica y material e incluso, como ocurrió en el llamado Medioevo, enriquecer el acervo cultural, pero no sustituir o racionalizar lo que está mucho más allá y por encima de la razón.

Segunda: La urgencia de conocerse mutuamente esas culturas y pensamientos o filosofías. Porque el recelo, la agresividad, los odios, los prejuicios interculturales e interreligiosos muchas veces surgen de dos fuentes, sobre todo: de la falta de seguridad en las propias convicciones y del miedo de que otros nos las invadan, arrebaten o destruyan. Y solo hay un remedio para ambas cosas: el conocimiento serio de sí mismo y del otro, no desde nuestra óptica, sino precisamente desde la del otro, sin prejuicios ideológicos.

Tercera: La urgente necesidad de buscar, en ese mutuo conocimiento, primero, lo que es común y nos une, aquello en que estamos de acuerdo, para desarrollarlo, profundizarlo y convivirlo con entusiasmo y esperanza; y, segundo, respetar (no «tolerar» en el sentido literal de «aguantar», «soportar») lo diferencial, lo que nos distingue. Respetar sin imponer lo propio como si fuera el único modo absoluto de entender la vida y la realidad. Respetar, estando abiertos a aceptar y apropiarnos de lo que nos pueda ser útil para nuestra propia visión del mundo (lo cual es muy distinto del simple trasplante). En definitiva, eso que nos diferencia es precisamente lo que, por un lado, da sentido y vida a cada una de las culturas, religiones y filosofías y, por otro, lo que constituye la maravillosa unidad en la variedad del cosmos en que vivimos y de la humanidad entera. Que al igual que hay razas distintas, todas las cuales constituyen el único género humano, así también hay ideas, creencias, pensamientos diferentes que integran el amplio espectro de las posibilidades casi infinitas del pensar humano. Que no se trata de potenciar y hacer prevalecer una sola raza, religión y cultura sino de hacer que avance la totalidad del género humano fomentando a la vez, por igual y simultáneamente, con idéntico afán, entusiasmo y esfuerzo, cada una de sus variopintas y diferentes realidades vitales.

Cuarta: Necesidad de una historia comparada de la filosofía y del saber humano que dé una visión más amplia del fenómeno «pensar» y de la historia del mismo. Una

interpretación más ancha de la actividad pensante que englobe toda actividad consciente humana que sea capaz de dar respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, del hombre, del cosmos, de la ciencia, ya se encuentre ese pensar en tratados estrictamente filosóficos o en escritos científicos, teológicos, de espiritualidad, de literatura. Esta investigación comparativista es algo que se está actualmente pidiendo desde los más diversos puntos de vista. Vallin afirma sin titubeos ⁶: «La filosofía comparada, verdadera áscesis encaminada a librar al pensador occidental de su inatención e imperialismo cultural, puede abocar no solamente a un ensanchamiento indispensable del horizonte intelectual del historiador de la filosofía, sino a una verdadera transmutación del pensamiento mismo del filósofo. Ella podría conducir al pensador [...] a una verdadera «revolución cultural»». De ahí saldría un nuevo concepto de «filosofía» y de «sabiduría», puesto que el antiguo ya no sirve y el actual sospecho que ni existe, ante la presión de la necesidad inmediata de la tecnología, del consumismo y de todo tipo de intolerancias e imposiciones ideológicas. Esa nueva filosofía dejaría de tener al pensamiento racional como un absoluto y lo dejaría en el nivel de un mero instrumento al servicio de otras instancias más humanas, profundas, amplias y sugeridoras del pensar y del sentir humanos.

Y, finalmente, quinta: el primer trabajo urgente, imprescindible de esa nueva sabiduría, se habría de centrar en la elaboración de un nuevo y yo diría que revolucionario concepto de hombre más allá del simple «zóon logikón», «animal racional» clásico, que sirviese por igual al musulmán, al judío, al cristiano, al budista, al ateo y a quienquiera que fuese, para ser feliz, para salir de la angustia en que el hombre de hoy vive, para olvidar o respetar lo que nos diferencia a unos de otros, para vivir lo que de más profundo tenemos todos en común y para lograr eso que todos buscamos y que no conseguimos: la paz entre los hombres, el amor que nos una por muy distantes que estemos unos de otros. Ojalá que ese nuevo hombre pueda decir lo mismo que en su día proclamó el gran místico andalusí, Ibn Arabi:

«Hubo un tiempo en que reprochaba a mi prójimo
el que su religión no estuviera próxima a la mía.
Pero ahora ya caben en mi corazón las formas todas:
pues es prado de gacelas, monasterio de monjes,
Templo de Buda, Kaba de peregrinos,
Tablas de la Torá, Versículos del Evangelio
y Aleyas del Corán.

⁶ Vallin, G., «Éléments pour une théorie de la philosophie comparée», en *Melanges offerts à Henry Corbin*, edit. por Seyyed Hossein Nasr, Teheran, 1977, p. 172. Ver también: Seyyed Hossein Nasr, *The significance of comparative philosophy for the study of islamic philosophy*, en *Actas del 5º Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1979, p. 311-319; Muhammad Naguib al-Attas, *Comparative philosophy a southeast Asian islamic viewpoint*, ibidem, p. 319-327.

Doquier cabalgue el Amor
con su doctrina me oriento.
Sólo el Amor, sólo,
es mi única fe
y mi creencia eterna».

* * *

Joaquín Lomba Fuentes
Gran Vía, 42, 1º izda. 50005 Zaragoza
Tfnos: 976212292, 699389896
e-mail: jlomba@unizar.es